Ferdowsi University of Mashhad
New LITERARY STUDIES

DOI: https://doi.org/10.22067/jls.2024.84306.1500

The Whole Nature and Its Forces in Nasser Khosrow's Works

Received: September 12, 2023 / Accepted: February 9, 2024

Maryam Kasayi[1]

Abstract

According to Naser Khosrow's cosmological thought, the whole nature and its six forces (hyle, form, time, place, motion, and stillness) have a special position in the levels of existence as well as in the integration of the spiritual and physical worlds. The whole nature is a subtle essence through which the movement of the physical world and pre-eminence on the hyle world is attainable. It is also the preserver of the types and forms. The physical world is the result of intermingling the form with the hyle as a creating, discrete, sensible, and passive essence. Time is another force for actualizing the powers of beings. Place is also a boundary that includes objects and bodies. Movement, in the absolute sense of change, occurs on the object. The generation and decay, excess and deficiency, and change and metamorphosis which are the most important types of movement, appear in quantitative and qualitative essence. The analysis of Nasser Khosrow's ideas on the whole nature and its forces, which he dealt with mostly in his prose works and less in his pems, provides the basis for a better understanding of his view on the creation of the world. The results shodwe that the origin of many of Nasser Khosrow's beliefs in this regard can be traced back to the thoughts of Greek philosophers, especially Aristotle and to the thoughts of Ismaili thinkers.

Key words: Nasser Khosrow's Works, General Nature, Hyle and Face, Time and Space, Movement and Stillness

1. PhD in Persian Language and Literature, Ilam University, Ilam, Iran.
E-mail: maryamkasaiy64@yahoo.com

Extended Abstract

1. Introduction

A section of ancient wisdom and philosophy dealt with understanding the nature and its forces. In this regard, wise Muslim have been under the influence of Greek philosophers. The whole nature, its forces, and accidents hold a high status in the cosmological attitude of Nasser Khosrow, a poet and thinker living in the 5th century AH. This study sought to scrutinize and analyze the thoughs of Nasser Khosrow on the whole nature and its forces; that is, hyle, form, time, space, movement, and stillness. The study tried to see the status of the whole nature and its forces as a significant issue of this world in Nasser Khosrow's intellectual system. Not any comprehensive studies has been conducted so far on the issue, so this study can explicate his attitudes towards the whole nature and its position in his works. Moreover, it can explicate the origins of his thought in this regard.

2. Method

Taking content analysis as research method, this study focused on Nasser Khosrow's works. It seems that his opinions on the nature are more expressed in his prose works than in his poems. So, his prose works were at the center of the analysis and discussion of this study. Nasser Khosrow's opinions on the whole nature were explored and analyzed, but the history of the issue were traced back to the works of Ismaili thinkers. Moreover, their original sources were sought in Aristotle's works and ancient myths.

3. Results

The whole nature, including significant forces (hylomorphism, form, time, space, movement, and stillness) in the works of Nasser Khosrow, is a part of the hierarchy of existence that occurs after order, invention, the whole intellect, and the whole soul. As the substitution of the whole soul in creating and managing the underworld, whole intellect plays a significant role in making a connection between the spiritual and physical cosmos. Nasser Khosrow's ideas on the whole nature seems to have been affected by the Ismaili ideas compiled earlier by such scholars as Abu Yaqub Sajestani, Abu Hatam Razi, and Hamid al-Din Kermani. These ideas have been affected in turn by such earlier ideas as those of Greek scholars, especially Aristotle. To Nasser Khosrow, the whole nature is a force of the whole and essential forces of the soul characterized as subtle, driving the physical world, dominating over the hylomorphic world, and the protector of the types and forms that have been created after the hylomorphism. Hylomorphism is considred the shadow of the whole soul

and like the soul is a created substance. From the perspective of whole soul, the whole nature emerges in its shadow. Then, four singular natures intermingle and unifies with the essence of the body and each of the four elements is put in its position. Being an substance, the whole nature is close to the body but is not a body. It is the action of the whole soul and the origin of the action in the physical world. Its action appears on the body without intermingles with the substance of the body. It acts just like the light passes through a clear crystal. The subtle substance bestows an action to every objects of the world that object can not go beyond that action.

4. Discussion and Conclusion

To Nasser Khosrow, the whole nature and its forces (including hylomorphism, form, time, space, movement, and stillness) is considered a level of creation and the mediate between the spiritual and physical world. One of the forces of substance and whole soul is subtle motivating and dominating over the material world. The force is considered the preserver of the types and forms. It is not a body but in terms of substance it is just like body. It bestows a specific action to each one of the bodies of the world. Nature is the actant of the components of the world. It is the origin of functioning of objects, ilustrating people, and transforming plants into animals and other things in the material world. Though the nature is a subtle and immense substance, the material world is abundant with it. A hylomorphism is a significant force of nature. It is an creating substance that the world is the result of its combination with form. Time is another significant force of whole nature. Time is the result of movement; especially the movement of the skies. Time is different from age that is the absolute survival and duration of matterially single souls. Place is another force; a limit embracing objects and bodies. Movement is the opposite of stillness. It is another force of the nature that occurs within time. Movement is defined as a change in the essence of body and appearing in a new form. The most significant types of movement are decay and disintegration, metamorphosis and change, and increase and decrease. The movements occur in the substance, quality, and quantity. The origin of Nasser Khosrow's thoughts on the whole nature can be traced back to the thoughts of the ancient Greek philosophers (especially Aristotle), as well as the thoughts of Peripatetic philosophers and and Ismaili thinkers.

نشریه علمی-پژوهشی
فصلنامه جستارهای نوین ادبی
دانشگاه فردوسی مشهد

DOI: https://doi.org/10.22067/jls.2024.84306.1500

نشریهٔ علمی جستارهای نوین ادبی، شمارهٔ ۲۲۴، بهار ۱۴۰۳، صص ۱-۲۵
مقالهٔ پژوهشی

طبـــیـــعـــت کـــلـی و قـــوای آن

در آثار ناصرخسرو

تاریخ دریافت: ۲۱ شهریور ۱۴۰۲/ پذیرش: ۲۰ بهمن ۱۴۰۲

مریم کسائی [۱]

چکیده

در تفکر جهان‌شناسانهٔ ناصرخسرو، طبیعت کلی با شش قوّهٔ هیولی، صورت، زمان، مکان، حرکت و سکون جایگاه ویژه‌ای در مراتب هستی و پیوند جهان روحانی و جسمانی دارد. جوهری لطیف است که حرکت عالم جسمانی و اشراف بر جهان هیولانی از طریق آن ممکن می‌شود و حافظ موجودات و صورت‌هاست. قوای طبیعت کلی نقشی اساسی در قوام جهان بازی می‌کنند؛ عالم جسمانی حاصلِ ترکیب صورت با هیولی به‌عنوان جوهری ابداعی، متجزی، معقول و منفعل است. زمان نیز ابزار به فعلیت رساندن قوت‌های موجودات است. مکان هم حدی است که اشیاء و اجسام را در بر می‌گیرد. حرکت در معنی مطلقِ تغییر بر جسم عارض می‌شود و کون و فساد، زیادت و نقصان و تغییر و استحاله مهم‌ترین انواع آنند که به‌صورت جوهری، کمّی و کیفی پدید می‌آیند. تحلیل طبیعت کلی و قوای آن از دیدگاه ناصرخسرو که بیشتر در آثار منثور و کمتر در دیوان به آن پرداخته، زمینهٔ فهم بهتر نگاه او به آفرینش جهان را فراهم می‌کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد ریشهٔ بسیاری از باورهای ناصرخسرو در این زمینه، به اندیشه‌های فیلسوفان یونانی به‌ویژه ارسطو و به‌تبع آن اندیشه‌های متفکران اسماعیلی بازمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: آثار ناصرخسرو، طبیعت کلی، هیولا و صورت، زمان و مکان، حرکت و سکون.

---

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.
E-mail: maryamkasaiy64@yahoo.com

۱. درآمد

بخشی از حکمت و فلسفهٔ قدیم، به شناخت طبیعت، قوا، لواحق و اعراض آن اختصاص یافته و حکیمان و فلاسفه دربارهٔ این موضوعات، ذیلِ طبیعت سخن گفته‌اند. ارسطو در سماع طبیعی (فیزیک)، در خصوص طبیعت، حرکت، مکان و زمان بحث کرده است (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، صص. ۵ ـ ۹). همچنین در کتابِ در آسمان، بخشی از آرای او در باب طبیعت آمده است (راسل، ۱۳۵۱، ج۱، صص. ۳۸۵ ـ ۳۸۶). حکمای مسلمان تحت تأثیر ارسطو، دربارهٔ طبیعت و قوا و اعراض آن چون زمان، مکان، هیولی، صورت، حرکت و سکون، ذیلِ طبیعت و علم طبیعی بحث کرده‌اند؛ فارابی در احصاءالعلوم، علم طبیعت و حدود مباحث آن را توضیح داده است (فارابی، ۱۳۸۱، صص. ۹۸–۱۰۱). ابن‌سینا در دانشنامهٔ علائی ذیلِ علم طبیعی از طبیعت، حرکت و مکان سخن گفته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ ب، صص. ۱–۲۵). او در کتاب نجات ذیلِ لواحق اجسام طبیعی، دربارهٔ حرکت، سکون، زمان و مکان بحث کرده است (ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۱۴۲ ـ ۱۶۱). اخوان‌الصفا ذیلِ طبیعیات و جسمانیات، دربارهٔ هیولی، صورت، حرکت، زمان و مکان سخن گفته‌اند (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۱۳۰۵، القسم الثانی، صص. ۲ –۱۵). در آرای جهان‌شناسانهٔ ناصرخسرو، شاعر و متفکر سدهٔ پنجم هجری، طبیعت کلی، قوا و اعراض آن جایگاه ویژه‌ای دارد. او دربارهٔ هیولی، صورت، زمان، مکان، حرکت و سکون سخن گفته و نقش هر یک را در نظام آفرینش بیان کرده است.

۲. بیان مسأله

طبیعت کلی در آثار ناصرخسرو، بخشی از سلسله‌مراتب هستی است که پس از امر و ابداع، عقل کلی و نفس کلی جای دارد و به‌عنوان نایب نفس کلی در خلق و ادارهٔ جهان فرودین، نقش بسیار مهمی در پیوند جهان روحانی و جسمانی ایفا می‌کند. اندیشه‌های ناصرخسرو دربارهٔ طبیعت کلی متأثر از آرای اسماعیلیه است که پیشتر به همت متفکران بزرگ این نحله چون ابویعقوب سجستانی، ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی تدوین شده بود. این اندیشه‌ها به‌نوبهٔ خود از منابع کهن‌تری چون آرای حکیمان یونانی به‌ویژه ارسطو دربارهٔ طبیعت تأثیر پذیرفته است. آرا و عقاید ناصرخسرو، دربارهٔ طبیعت بیشتر در آثار منثور او آمده است و در دیوان اشعار، جز زمان که زمینهٔ عاطفی مناسبی برای بیان شاعرانه دارد، کمتر به این مباحث پرداخته شده است. از این منظر، ناگزیر محور مباحث این جستار، بیشتر بر اساس آثار منثور و کمتر بر مبنای دیوان اشعار خواهد بود. رجوع به منابع پیشین هم به‌منظور نشان دادن سابقهٔ بحث

نزد حکمای اسماعیلی و بیان منابع تفکر ناصرخسرو است. همچنین گاه به منابع کهن‌تر تفکر اسماعیلی دربارهٔ طبیعت، به‌ویژه آرای ارسطو رجوع شده است. کوشش شده تمام آرای ناصرخسرو دربارهٔ طبیعت کلی بررسی و تحلیل شود و به اقتضای مجالِ محدود مقاله، سرچشمه‌های آن به‌اختصار معرفی گردد. ناصرخسرو از معدود شاعران و نویسندگانی است که منظومهٔ فکری منسجمی دارد و خود دربارهٔ ابعاد این منظومه به‌ویژه در آثار منثور خویش به‌تفصیل سخن گفته است. آثار منثور ناصرخسرو خصوصاً زادالمسافر و جامع‌الحکمتین از میراث‌های ارزشمند ادبیات حکمی فارسی به شمار می‌آید که علاوه بر ارزش‌های زبانی خاص، از چشم‌انداز فهم اندیشه‌های مؤلف، اهمیّت خاصی دارند. بررسی، نقد و تحلیل منظومهٔ فکری او، به‌ویژه اندیشه‌های وی دربارهٔ آفرینش عالم و هدف خلقت و نسبت جهان و انسان، موضوعی بسیار مفصل و ژرف است. این جستار به روشن شدن بخش معینی از منظومهٔ فکری او می‌پردازد و با بررسی، نقد و تحلیل طبیعت کلی و قوای آن به‌عنوان یکی از مراتب هستی و بن‌مایه‌های مهم در آثار ناصرخسرو و جستجو در زمینه‌ها و سرچشمه‌های آن، زمینهٔ فهم بهتر این موضوع در آثار منثور و برخی از ابیات دیوان وی را فراهم می‌آورد.

۳. پیشینهٔ پژوهش

محمدرضا رجبی در مقالهٔ «زندگی و اندیشه‌های ناصرخسرو»، به‌صورت مختصر به هیولا، مکان و زمان اشاره کرده است (رجبی، ١٣٨٤، صص. ٤٢٨-٤٣٥). ناظر عرب‌زاده در فصلِ سوم کتاب جهان اندیشهٔ ناصرخسرو به برخی اعراض هستی چون صورت، حرکت، زمان و مکان پرداخته است (عرب‌زاده، ١٣٩٨، صص. ١٤٧-١٧٧). ذبیح‌الله فتحی فتح در مقالهٔ «زمانه و خویشکاری آن در شعر ناصرخسرو قبادیانی»، به‌اختصار به پاره‌ای از ویژگی‌های زمان در شعر ناصرخسرو اشاره کرده است (فتحی فتح، ١٣٩٢، صص. ٢٥٩-٢٦٦). مریم کسائی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شناسانه در آثار ناصرخسرو» در بحثی بسیار مختصر به طبیعت کلی و هیولی در آثار ناصرخسرو اشاره کرده‌اند (کسائی و همکاران، ١٤٠١، صص. ٦١-٦٢). بااین‌حال، تاکنون تحقیق مستقل، فراگیر و دقیقی دربارهٔ جایگاه طبیعت کلی، قوا و اعراض آن در آثار ناصرخسرو انجام نگرفته است.

۴. طبیعت کلی و قوای آن

پیشینهٔ تأمّل در طبیعت و قوت‌ها و عوارض آن به گذشتهٔ دور برمی‌گردد؛ «فوزیس» در سخن ارسطو که به طبیعت

ترجمه می‌شود، در اصل به معنی نشو و نما است (راسل، ۱۳۵۱، ج۱، ص. ۳۸۸). به باور ارسطو طبیعت، تکوّن شیء نامی و جزئی حلول‌یابنده در جسم نامی است که نموّ شیء، نخستین بار از آن آغاز می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹ ب، ص. ۱۷۳). از نظر ارسطو طبیعت «قوّهٔ فاعلهٔ واقعه در خود شیء است مانند بذر نبات که صانع آن است» (بریه، ۱۳۷٤، ج۱، ص. ۲٦۱). وجود اجزای عالم همانند عناصر بسیطِ خاک، آب، باد و آتش و مراتب جماد، نبات و حیوان وابسته به طبیعت است (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، ص. ٥۷). آرای ارسطو دربارهٔ طبیعت بر متفکران جهان اسلام ازجمله حکمای اسماعیلی و اخوان‌الصفا تأثیر گذاشته است؛ حمیدالدین کرمانی داعی مشهور اسماعیلی، طبیعت کلی را از جهت جوهر بودن، واحد و از منظرِ افعال آن، کثیر می‌داند (حمیدالدین الکرمانی، ۱۹٦۷، ص. ۲٦۹). از نظر اخوان‌الصفا، طبیعت کلی قوّتی از قوّت‌های نفس کلی است که نیروی آن از تحتِ فلک قمر تا مرکز خاک، در عناصر اربعه و مراتبِ جماد و نبات و حیوان جاری و ساری است. مدبّر و به‌غایت رسانندهٔ اجزای عالم است. هیولای طبیعت، یعنی ارکان اربعه، در ذات آن است و مصنوعات آن، همانند اجزای جسم حیوان که جزو حیوانند، جزو او به شمار می‌آید. طبیعت حافظ صورت‌ها و انواع و است (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۱۳۰٥، القسم الثانی، صص. ۸۸-۸۹).

دیدگاه ناصرخسرو دربارهٔ طبیعت کلّی مستقیم یا غیرمستقیم، تحت تأثیر منابع مذکور است و به‌ویژه با آرای اخوان‌الصفا مشابهت دارد. از نگاه او طبیعت کلی، قوّتی از قوّت‌های نفس کلی و جوهری است لطیف، محرّک عالم جسمانی، مشرف بر عالم هیولانی و نگاه دارندهٔ انواع و صورت‌ها که پس از هیولی ایجاد شده است. هیولی سایهٔ نفس کلی و همانند آن جوهری ابداعی است. از نظر نفس کلی در سایهٔ خویش، طبیعت کلی پدید می‌آید. سپس چهار طبع مفرد با جوهر جسم متحد می‌شوند و هر یک از عناصر اربعه در جایگاه خویش قرار می‌گیرند (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۱٥۷ ـ ۱٥۸؛ ناصرخسرو، ۱۳٦۳، صص. ۱۳۳ ـ ۱۳٤ و ۲٥۷). طبیعت کلی به سبب جوهر بودن با جسم نزدیک است، امّا جسم نیست، فعلِ نفس و مبدأ فعل در عالم جسمانی است. فعلِ او بر جسم پدید می‌آید بی‌آنکه با جوهر جسم بیامیزد همچون نوری که از بلور صاف عبور می‌کند. این جوهر لطیف به هر یک از اجسام عالم، فعلی می‌دهد که آن جسم قادر نیست از آن فعل فراتر برود و به یاری نفس کلی، در تخم و بیخ نباتات و نطفهٔ حیوانات قوّتی نهاده است که صورت آنان را پدید می‌آورد (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۱٥۸؛ ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب، صص. ۱۱۹، ۱۲۳ ـ ۱۲۴، ۲۲۰؛ ناصرخسرو، ۱۳٦۳، ص. ۹۲).

طبیعت با نیرویی که از نفس کلی می‌گیرد، فاعل اجزای عالم و عاملِ قوای آن است. آنجا که جنبانندهٔ افلاک است نه گران است و نه سبک و آنجا که جنبانندهٔ آتش سوی حواشی عالم است سبک است و در آب‌وخاک که گراینده به مرکز عالمند، گران است. در نبات نفسِ نامی، در حیوان نفسِ حسی و در انسان، محرک نفس به علم است (همان، ص. ۱۳۱). این بخش از دیدگاه ناصرخسرو متأثر از اندیشهٔ حمیدالدین است (حمیدالدین الکرمانی، ۱۹۶۷، ص. ۲۷۰). ناصرخسرو معتقد است ایجاد نفس ناطقه در انسان، فعل خاص نفس کلی است امّا امتزاج امهات برای پیوند او، فعل طبیعت است. کارکرد بر اجسام، تصویر در اشخاص و تبدیل نبات به‌صورت حیوان و دیگر استحاله‌ها، فعل طبیعت است. طبیعت مبدأ تحصیل صور از نفس کلی برای ترکیبات جسمانی، تحول در صور عالم و آفرینش آن است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، صص. ۱۳۰ ـ ۱۳۲).

به باور ناصرخسرو جسم جوهری فعل‌پذیر است و قادر نیست که اجزای پدیدآورندهٔ خویش را در کنار هم نگاه دارد. طبیعت حافظ صورت‌ها و ترکیب اجسام است و صورت طبایع را برای نگه‌داشتن عالم حفظ می‌کند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، صص. ۱۲۳ ـ ۱۲۵). با اینکه طبیعت جوهری است لطیف و غیرمتمکن امّا هیچ مکانی از آن خالی نیست. امهات و افلاک بر طبیعت تکیه دارند و از فلک قمر تا نقطهٔ مرکزی عالم، جایگاه طبیعت است. عالم از طبیعت کلی پر است بی‌آنکه جایی را اشغال کند؛ زیرا طبیعت جوهری ناجایگیر است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۲). «طبیعت را شش قوّت است چون حرکت و سکون و هیولی و صورت و زمان و مکان و هرچه اندرین شش قوّت است او زیر طبیعت است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۱۸۱). از نگاه ناصرخسرو طبیعت، جهان محسوس را با شش قوهٔ یاد شده اداره می‌کند.

۴ـ۱. هیولی

هیولا معرّب واژهٔ یونانی اوله (ule) است. معادل آن در اوستا «بوم» به معنای خاک و در پهلوی «ماتگ» است که بعدها به شکل «ماده» در معنی زمین و گل درآمده است (اذکایی، ۱۳۸۴، ص. ۴۰۷). تأمّل دربارهٔ مادهٔ نخستین جهان ابتدا در اساطیر مطرح شده است؛ بنابر اساطیر هند، دنیا از اعضای غولی به نام پوروشه ساخته شده است (ایونس، ۱۳۸۱، ص. ٤٦). در اساطیر چین، اجزای جهان از اعضای غولی به نام پان ـ گو پدید می‌آید (کریستی، ۱۳۸٤، صص. ۷۳ ـ ۷٦). در اساطیر بین‌النهرین، آب عنصر ازلی است و مردوک، خدای بابلی، همهٔ آفریدگان را از آب‌های شیرین و شور پدید می‌آورد (ژیران، ۱۳۸٤، ص. ۵۹؛ ساندرز، ۱۳۸۲، صص. ۱۲٤ و ۱۳۲). در

اساطیر ایرانی کانی‌های معروف از تنِ کیومرث پدید می‌آید (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۹۰، صص. ۸۰ ـ ۸۱). با پیشرفت در شناخت طبیعت، برخی متفکران به وجود ماده‌ای آغازین معتقد شدند. تالس آب، آناکسیمندر آتش و آناکسیمنس هوا را ماده و مبدأ نخستین تلقی کردند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج۱، صص. ۶۷ ـ ۷۵؛ گردر، ۱۳۸۳، صص. ۴۵ ـ ۴۷). ارسطو به چهارعنصر اصلی خاک، آب، باد و آتش معتقد بود (ارسطو، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۳). او می‌پنداشت که این عناصر به‌صورت خالص وجود ندارند و خود مرکب از مادهٔ اولیه‌ای هستند که خاصیت اصلی آن «پذیرش» است و در اجسام سبب قبول صورت جدید می‌شود. ارسطو جوهر مستعدِ تغییرپذیری را هیولی یا ماده‌المواد نامید که منشأ حرکت در طبیعت است. از این منظر هر شیء به دو جزء بالفعل و بالقوه تقسیم شده و جزء بالفعل عبارت است از صورت جسم که دارای طول و عرض و عمق است و با حواس ظاهری درک می‌شود و جزء بالقوه هیولی است که به‌عنوان عنصری نامحسوس پذیرای صورت جسم است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج۱، صص. ۳۵۱ ـ ۳۵۳).

حکمای اسلامی تحتِ تأثیر نگاه ارسطو به هیولی بوده‌اند. کندی هیولی را قوّه‌ای منفعل و پذیرای صورت دانسته است (الکندی، ۱۹۷۸ م، القسم الأول، ص. ۱۱۴). از نظر ابن‌سینا ماده بدون صورت امکان وجود ندارد. او ماده، صورت و آنچه را که از آنها پدید می‌آید جوهر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، صص. ۲۴ ـ ۲۸). هیولی بدون صورت قابل‌تصور نیست و فعلیت نمی‌یابد. صورت در حکم علت، ابزار یا واسطه‌ای است که هیولی از رهگذر آن قوام می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۹۵۷، ج۲، صص. ۲۰۲ ۲۲۷). از نظر برخی از حکمای اسماعیلی هیولی خارج از نفس بدون صورت قابل‌تصور نیست (حمیدالدین الکرمانی، ۱۹۶۰، صص. ۱۳۸ ـ ۱۳۹). هیولی صورت‌پذیر است همان‌گونه که لوح قابل نقشِ قلم است (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷ م، صص. ۲۲۱ ـ ۲۲۲). برخلاف حمیدالدین سجستانی مادهٔ آغازینی که صانع، هستی را از آن پدید آورده باشد، رد می‌کند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱ م، صص. ۱۴۴ ـ ۱۴۷). اخوان‌الصفا هیولی را به چهار نوعِ صناعی، کلی، طبیعی و اولی تقسیم می‌کنند (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۱۳۰۵، القسم الثانی، ص. ۲ ـ ۴؛ *مجمل‌الحکمه*، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۸). از نظر اسماعیلیه هیولی شیء مشخصی نیست بلکه از ابداعات خداوند متعال و موجودی بالفعل است؛ درحالی‌که در فلسفهٔ مشاء هیولا قوّهٔ صرف و فاقد فعلیت است که با پذیرفتن صورت بالفعل می‌شود. از نظر اسماعیلیه هیولی در مراتب بالای هستی است که به‌طور مستقیم با نفس کلی در ارتباط است و طبیعت کلی شاملِ جسم فلکی و صورت‌های عناصر چهارگانه، به‌واسطهٔ آن از نفس کلی صادر شده است امّا در فلسفهٔ مشاء، هیولی در ضعیف‌ترین مرتبهٔ وجودی و در

مرز هستی و نیستی است. تأثیرپذیری از فلوطین نقطهٔ مشترک دیدگاه مشائیان و اسماعیلیان دربارهٔ هیولاست (هدایت‌افزا، ۱۳۹۶، صص. ۵۸ ـ ۶۱).

ناصرخسرو از منظرِ حکمای اسماعیلی دربارهٔ هیولی سخن گفته است. او هیولی را واژه‌ای عربی و معادل آن در فارسی را «آراسته شده مر او را» می‌داند (ناصرخسرو، ۱۳۸۰، ص. ۵۶). همانند دیگر حکمای اسماعیلی هیولی را جوهری ابداعی و عطیهٔ خداوند به نفس کلی می‌داند که به‌واسطهٔ عقل و نفس پدید آمده و در ترتیب آفرینش پس از نفس کلی قرار می‌گیرد (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، صص. ۱۴۸ ـ ۱۴۹، ۲۲۲). از نگاه او نفس کلی، صانع عالم و جسم ترکیبی از هیولی و صورت است (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ ب، ص. ۱۵). هیولای مطلق یا مادهٔ نخستین، جوهری متجزی، معقول، منفعل و پذیرندهٔ صنعت و صورت است. این ماده امکان تغییر و کون و فساد جسم را فراهم می‌سازد. شکل و بعد و کیفیت جسم و اشیاء محسوس را ندارد. امری معقول است که با پذیرش صورت، محسوس و موجود می‌شود و صاحب کیفیت، بُعد و اندازه می‌گردد. فعل‌پذیر اول است و ظهور او به‌واسطهٔ پذیرفتن فعل محقق می‌شود. هیولای مطلق متجزی است بنابراین بی‌نهایت می‌تواند صورت پذیرد. صورت‌های نخستین با داشتنِ طول و عرض و عمق قابلیت دریافت صور جدید را دارند. اجسام عالم پس از چند مرحله تعیّن به‌صورت مشخص درآمده‌اند امّا اصل آنها از همان مادهٔ نخستین بسیط است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰، صص. ۵٦ ـ ۵۷؛ ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف، صص. ۶۷–۶۸، ۸۴ ـ ۸۷، ۱۱۶).

ناصرخسرو رابطهٔ هیولی و صورت را از طریق جوهر و عرض توضیح داده است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، صص. ۲۵۵ ـ ۲۵۷). در جایی دیگر صورت را به جوهریّت سزاوار می‌داند زیرا صورت حدّ جسم را مشخص می‌کند و فعل از آن می‌آید نه از هیولی. صورت، اسبابِ وجود و ظهور هیولی است (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ٦٧؛ ناصرخسرو، ۱۳٦۳، ص. ۲٥٦). هیولی و صورت هر دو معقولند و پس از اتصال، محسوس و متمکن می‌شوند (همان، صص. ۲٥٥ ـ ۲٥٦). نخستین صورتی که هیولی می‌پذیرد طول و عرض و عمق است و با پذیرش صورت، جسم به وجود می‌آید (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۲۸ ـ ۳٥). نفس معدن صورت است و صورت‌های نخستین را که جسمیت جسم در گروِ آن است، بر هیولی عرضه می‌کند. عناصر اربعه صور جدید را می‌پذیرند و اجسام عالم پدید می‌آیند. آنچه که سبب تحول هیولی و صورت و شکل‌گیری اجسام عالم می‌شود، نفس کلی است که فراز آورندهٔ صورت و هیولی و قاهر آن‌هاست. ازاین‌رو بدون نیروی نفس کلی زایشی در عالم هستی اتفاق نمی‌افتد.

علاوه بر هیولای نخستین یا هیولای مطلق، در آثار ناصرخسرو، به هیولای مضاف نیز اشاره شده که مادهٔ محسوسی است در طبیعت با قابلیت تبدیل به جسم جدید (ناصرخسرو، ۱۳۸۰، ص. ٥٦). ذکر این نکته ضروری است که مباحثی چون هیولی و صورت، مفاهیمی فلسفی‌اند و زمینه و استعداد چندانی برای ایجاد مضامین و تصاویر شاعرانه در آنها نیست. به همین دلیل ناصرخسرو این مباحث را در آثار منثور خود مفصلاً توضیح داده، امّا در شعر خویش گاه مختصراً به آنها اشاره کرده است. در ابیات زیر می‌گوید خداوند پیش از ماده (هیولی) و صورت، عالم را از رهگذر ابداع، آفریده است. همچنین در دو بیت بعد از «صورتِ جسمی» یاد کرده است:

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا — نه اندر وحدتش کثرت نه مُحدث زین همه تنها
چه گویی از چه او عالم پدید آورد از لُولُو — که نه مادت بد و صورت نه بالا بود و نه پهنا
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۱)

چو نه گنبد همی گویی به برهان و قیاس آخر — چه گویی چیست از بیرون این نه گنبد خضرا؟
اگر بیرون خلأ گویی خطا باشد که نتواند — بدو در صورت جسمی بدین‌سان گشته اندروا
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۳)

در این ابیات زیر مفهوم واقعی انسان را در مقابل «صورت بشر» نهاده و داد و دانش را سر واقعی انسان ذکر کرده و صورت جسمی او را با حیوانات مشترک دانسته است:

هر که چون خر فتنهٔ خواب و خور است — گرچه مردم‌صورت است آن هم خر است
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۳۳)

داند خرد که مردم این صورت بشر نیست — بل جز که داد و دانش بر شخص مرد سر نیست
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۱۵۵)

مردم نبود صورت، مردم حکمااند — دیگر خس و خارند و قماشات دغااند
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۲۴۶)

در بیت زیر صورت حکمی انسان را حاصلِ قلمِ اجرام فلکی دانسته است:

مر صورت پر حکمت ما را که پدید است — بر چرخ قلم‌های حکیم الحکماييد
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۴۴۶)

۴ـ۲. صورت

صورت با هیولی پیوند دارد. از نگاه ارسطو صورت و فعلیت، بخشی از جوهر شیء را تشکیل می‌دهند (ارسطو، ۱۳۸۹ ب، صص. ۳۲۲–۳۲۵). از دید او شیءِ بالقوه پس از اتحاد با صورت، بالفعل می‌شود (بریه، ۱۳۷۴، ج۱، ص. ۲۵۸). حکمای مسلمان در بحث صورت نیز از آرای ارسطو تأثیر پذیرفته‌اند. به باور فلاسفهٔ مشاء نقش صورت در قوام و جوهریت شیء بسیار مهم است (ابن‌سینا، ۱۹۵۷ م، صص. ۲۰۲–۲۰۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، صص. ۲۴–۲۸). از نگاه اسماعیلیان خداوند صورت موجودات را بر عقل کلی افاضه کرده و این صور یکباره از عقل به نفس کلی رسیده و نفس آنها را بر هیولی افاضه کرده است (غالب، ۱۹۸۲، صص. ۳۲۹ ـ ۳۴۱).

از نظر ناصرخسرو صورت قوّتی است که از فاعل در منفعل پدید می‌آید. حدّ علم، تصوّر نفس است از چیزی چنانکه صورت اوست. پس آنچه صورت ندارد، معلوم و قابل‌درک نیست. جسم از به هم پیوستن صورت و هیولی پدید می‌آید و از صور دیگر مجزا می‌شود. صورت بی هیولی در عالمِ جرمانی موجود نیست و هرچه که نام «هست» بر آن بیفتد صورتی دارد که بدان شناخته می‌شود. ظهور صورت بسته به ماده است امّا بقای آن در گرو ماده نیست. مثلاً ترکیب انسان از طبایع است و آنچه در وجودش تحلیل می‌رود، پیوسته از رهگذر غذا و آب جایگزین می‌گردد؛ بااین‌حال صورت بر جای است و تغییر نمی‌کند (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۳۱، ۳۱۷؛ نیز نک: ناصرخسرو، ۱۳۸۰، ص. ۵۸). صورت جسم، جزو ذات آن نیست بلکه صانعی به قصد، صورتِ سزاوار اجسام را به آنها را می‌بخشد. این صانع، نفس کلی است که به‌عنوان منبع صور، متصرّف در جسم است. صور نفس از عقل سرچشمه می‌گیرند و عقل که در پیوستگی با کلمه‌الله یا ابداع است از امر خداوند بهره‌مند است. پس ابداع آغاز تصویر است و صور موجودات روحانی و جسمانی همه از این منبع، با واسطهٔ عقل و نفس سرچشمه می‌گیرد (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۳٦۱؛ غالب، ۱۹۸۲ م، صص. ۳۳۹ ـ ۳٤۱).

صورت حدود فعل جسم را تعیین می‌کند. در برخی از مصوّرات فعل جسم میان نوع آن مشترک است؛ مانند پاره‌ای سنگ یا گل که گذشته از شکلش، فعلی مشخص از آن برمی‌آید و وزن خاصی دارد و به مرکز مایل است. در این دسته از مصورات، صورت عین شیء نیست و تغییر در صورت، در فعل و وجود آن اثر ندارد امّا در دسته‌ای از مصوّرات، به سبب اینکه صورتِ جسم، جوهر آن است، با برخاستن صورت، عین جسم باطل می‌شود مانند افلاک و کواکب که جوهر آنها غرق در صورتشان است. صور اولیّهٔ ابداعی، عین وجود جسم محسوب می‌شوند و تغییر در

فعل یا صورت، سبب نابودی آنها می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۳۱۷ ـ ۳۱۹).

ناصرخسرو صورت را در چند معنا به کار می‌برد: ۱. صورت مضاف؛ یعنی صورت محسوس اشیاء که با برخاستن صورت، شیء هم از میان برمی‌خیزد (ناصرخسرو، ۱۳۸۰، صص. ۵۸ ـ۵۹؛ نیز نک: سجادی، ۱۳٦۱، ص. ۳۲۳). ۲. صورت مطلق که فصل چیزی از دیگر چیزهاست (ناصرخسرو، ۱۳۸۰، ص. ۵۹). ۳. صورت صناعی که با صنعت انسان بر ماده یا هیولای مضاف پدید می‌آید (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۳۳). ۴. صورت الهی که واهب‌الصور به موجودات بخشیده و اجسام با آن از طبایع، ممتاز و مشخص شده‌اند (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۳٤؛ نیز نک: سجادی، ۱۳٦۱، ص. ۳۲۵). ۵. صورت جسمیه یعنی جسمیّت اجسام و جوهریت قابلِ ابعاد که هیولی، بدون آن وجود ندارد و در تمام اجسام مشترک است (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۳۳ ـ ۳٤). ۶. صورت ابداعی که اولین صورت از هر نوعی است. جفتی نر و ماده که بی‌زایش پدید آمده و منشأ و مبدأ صور تولیدی شده‌اند (ناصرخسرو، ۱۳٦۳، ص. ۸۲).

۴ ـ۳. زمان

زمان از قوای مهم طبیعت است. از نظر ارسطو شناخت زمان امری است مبهم؛ زیرا کاملاً در دسترس نیست و همواره بخشی از آن گذشته و بخشی در آینده فرا خواهد رسید (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، صص. ۱۸۲ ـ ۱۸۳). زمان حاصلِ تغییر در ذهن و عالم بیرون است چنانکه اگر کسی در خواب باشد زمان را به‌روشنی درک نمی‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، ص. ۱۸٦). زمان نوعی عدد است که شمرده می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، صص. ۱۹۱ ـ ۱۹۲). حکمای اسلامی در مبحث زمان هم تحت تأثیر آرای ارسطو هستند. ابن‌سینا زمان را امری متصل و وابسته به حرکت می‌داند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۵۵). به باور اخوان‌الصفا مفهوم زمان از حرکت افلاک بر گردِ زمین و عارض شدنِ شب و روز پدید می‌آید (رسائل اخوان‌الصفا، ۱۳۰۵، القسم الثانی، صص. ۱۰ ـ ۱۲). زکریای رازی برخلاف حکمای مسلمان، زمان را همچون وجودِ باری، نفس، هیولی و مکان قدیم دانسته است. این باور او مجادلات بسیاری در پی داشته است (نک: ابوحاتم رازی، ۱۳۵٤، صص. ۱۰ ـ ۱۹).

ناصرخسرو، تحت تأثیر آرای ارسطو و دیگر حکمای مسلمان، زمان را با حرکت و تغییر مرتبط می‌داند و آن را عدد حرکات جسم تعریف می‌کند: «زمان چیزی نیست مگر گشتن حال‌های جسم پس یکدیگر تا چو جسم از حالی

به حالی شود، آنچه به میان این دو حال باشد، مر آن را همی زمان گویند و آنچه مر او را حال گذرنده نیست مر او را زمان گذرنده نیست» (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، صص. ١٠٠ ـ ١٠١). از نگاه ناصرخسرو، برخلاف نظر زکریای رازی، زمان جوهر نیست زیرا عدم‌پذیر است و هیچ جزوی از آن ثابت و قائم‌به‌ذات نیست. زمان کمّیتی است متّصل، مرکّب و متجزّی. چون جزء دارد تقسیم‌پذیر است و درعین‌حال هر جزء با جزء پیشین خود متّصل است (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، صص. ١٠٠ ـ ١٠٣). زمان همانند خط و هر «آن» و «اکنونی» از آن به‌منزلهٔ یک نقطه است. ترکیب زمان از اکنون‌های متواتر است چنانکه ترکیب خط از نقطه‌ها پدید آمده است. از زمان چیزی «هست» نیست جز آن نقطهٔ نامتجزّی که نام آن اکنون است (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، ص. ٣٣٢).

ازآنجاکه زمان محصول حرکات جسم به‌ویژه افلاک است، با مکان ارتباط دارد (نک: ناصرخسرو، ۱۳۸۰، ص. ١٩) و اگر فرضاً فلک نادیده گرفته شود، زمان هم از میان خواهد رفت (همان). زمان محصولِ گردش فلک و گردش فلک ناشی از شوق نفس کلی است. پس زمان ابزار نفس کلی برای رساندن قوا به فعلیت است (ناصرخسرو، ١٣٨٤ ب، ص. ١٥٩). ناصرخسرو در چیستانی منظوم، با تعابیر و تصاویری چون «بی‌تن و جان»، «پیدا به عقل»، «پنهان از حس»، «هرگزی و باقی»، «خط بیکرانه» و «عاملِ سپیدمویی آدمی» از زمان یاد کرده است:

آن بی تن و جان چیست کو روانست؟ ‌‌ ‌ کـه‌شـنـیـد روانی کـه بی روانســـت؟
آفـاق و جهـان زیر اوســـت و او خود ‌ ‌ بیرون ز جهـان نی نـه در جهـانســـت
خـود هـیـچ نـیـاســـایـد و نـجـنـبـد ‌ ‌ جـنـبـنـده هـمـه زیـر او چـرانســـت
پیـداســـت بـه عقل و ز حسّ پنهان ‌ ‌ گرچـــــه نـه خـداونـد کـامرانســـت
هـرچ او بـرود هـرگـزی نـبـاشـــد ‌ ‌ او هـرگـزی و بـاقـی و روانســـت...
چـون خـطّ درازســـت بـی فـراخـا ‌ ‌ خـطّـی کـه درازیـش بـی‌کـرانســـت
هـمـواره بـر آن خـطّ هـفـت نـقـطـه ‌ ‌ گـردان و پـس یـکـدگـر دوانســـت...
او خود نه ســپیدســـت و این ســپیدی ‌ ‌ بر عارضـــت ای پیر ازو نشـــانســـت...
نشـــگـفـت کزو من زَمِن شـــدســـتم ‌ ‌ زیـرا کـه مـرو را لـقـب زمـانسـت

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۱۹۰ ـ ۱۹۱)

در اندیشهٔ ناصرخسرو، زمان همچون مکان، محدث است. با آفرینش افلاک و پیدایش عالم، زمان و مکان نیز

پدید می‌آیند (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، صص. ١٠٠ ـ ١٠٦). ناصرخسرو میان زمان و دهر فرق می‌گذارد؛ دهر بقاء مطلق و زمانِ درنگ ارواح مجرّد نفسانی است. زندگی موجوداتی است که زنده به ذاتند و فنا و فساد ندارند، درحالی‌که زمان، زندگیِ چیزی است که زنده به ذات نیست. دهر حال ثابتی است که حرکت و تغییر ندارد (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف). این سخن او یادآور اندیشهٔ فلوطین دربارهٔ ابدیت است که آن را سکون و ثبات جوهر معقول دانسته است (فلوطین، ١٣٨٩، ج ١، ص. ٤٠٤). دهر بقای ناپیموده و ناگذرنده است. آغاز ندارد که از آن آغاز، رفتن و حرکتی حادث گردد (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، ص. ٢٥٨). دهر وجود و ثبوت جوهری است که به ذات خویش باقی است بی‌آنکه او را آغازی باشد و آنچه وجود او بی‌آغاز باشد بقای او کشیدگی ندارد، یعنی ازلی است (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، ص. ٣٣٤). موجود ازلی و جوهر سرمدی، عقل کلی است و بقای او دهر است. دهر در افق عقل کلی است چنانکه زمان در افق نفس کلی است. به تعبیری دیگر عقل علّت دهر و نفس علّت زمان است، بقای نفس نیز دهر است و آنچه که مادون اوست زمانمند می‌شود. نسبت دهر به زمان، نسبت ثابت به متغیر یا ازلی و ابدی به مقید و محدود است. دهر حرکت و کشیدگی ندارد درحالی‌که زمان عدد حرکات جسم است. زمان امری معقول است که دایرهٔ فلک با حرکت خویش آن را پدید می‌آورد و می‌توان دایرهٔ فلک را بر حسب تعداد حرکات آن به آنات متوالی تقسیم کرد. دهر بقای مطلق و اعم از زمان است و زمان در بستر دهر جاری است. زمان با نابودی فلک از بین می‌رود امّا دهر باقی است. تأثیر اندیشه‌های زروانی بر مفهوم دهر در آثار ناصرخسرو پیداست؛ زروان هستی محض است که مبدأ ندارد امّا خود مبدأ امور دیگر است. وابسته به چیزی نیست؛ درحالی‌که همه‌چیز وابسته به آن است. در هیأت زمان جوهره‌اش تداوم و استمرار و در شکلِ فضا و مکان کل آفرینش است. نامیرا، بی‌درد، جاودانه، بی‌کرانه و فراتر از شناخت دقیق است (زنر، ١٣٩٢، صص. ٣٥٢ ـ ٣٥٣). زروان به‌عنوان هستی مطلق با زمان و مکان مرتبط است و با آفرینش قالب افلاک برای خویش، بر زمان و مکان حکم می‌راند. اصطلاحاتی چون دهر، زمان، زمانه، روزگار، جهان، گیتی و دنیا در شعر ناصرخسرو بر هاله‌ای از مفاهیم مشترک و مشابه با مرزهای ناپیدا دلالت دارند و او در مقام شاعر با نگاهی حکمی و عاطفی، تصاویر و تعابیر بسیاری دربارهٔ دهر، زمان، جهان و... خلق کرده است: مادر روزگار (ناصرخسرو، ١٣٦٥، ص. ٧٤)، مادر دهر (ناصرخسرو، ١٣٦٥، صص. ١٣٨، ٨٧)، زن بدخو، رعنا و غرچه‌فریب (ص. ٧٤، ٩٥، ٢٦٩)، زنِ شوی‌کش و پلید (ص. ٢٥٢)، گنده‌پیر جادوی رعنا (ص. ١٦٦، ٢٠٤)، گنده‌پیر سالخورده (ص. ٣٥٣)، دهر داهی قاتل (ص. ٧٤، ٢٣٨)، جهان مکار

(ص. ۲۸۲، ۱۵۸)، زمانهٔ مکار داهی (ص. ۱۳۹)، فریبنده گیتی (ص. ۳۳٦)، آبستن شرّ و بلا (ص. ۲۸۲)، عروس دهر (ص. ۲۸۲)، عروس بدخو و ناساز (ص. ۲۰۷)، عروس ناکس بداندیش و شوی‌کش (ص. ۲٦۹)، نهنگ جان‌شکار زمانه (ص. ۳٤۱)، نهنگ دهر (ص‌ص. ۱۰۵ و ٤۱۳)، بحر دهر (ص. ۱۰٦)، ژرف دریای بی‌کرانه (ص. ٤۲)، بحر بی‌کرانهٔ بدمحضر (ص. ٤۳)، دیو شرزه (ص. ۱۳۹، ۱٦۳، ۲۱۵)، صعب دیو جاهل بد منظر (ص‌ص. ۲۰، ٤٦، ۳۵۰)، تنین دهر (ص. ۲۸۳)، مار سیاه سفید (ص. ۲۵٤)، افعی جهان (ص. ٤٦، ۳۵۰).

زمان و دهر در اشعار ناصرخسرو وجه متضادی را آینگی می‌کنند یعنی هم سیمای مثبت دارند (نک، همان، ص. ۱۹۰) و هم وجوه و صفات منفی. چنین تصوری از دهر و زمان علاوه بر نگرش عاطفی شاعر، از اندیشه‌های زروانی نیز تأثیر پذیرفته است؛ از زروان هم اورمزد پدید می‌آید و هم اهریمن. هم منشأ نیکی، خیر و نور است و هم مبدأ تاریکی، شر و بدی (زنر، ۱۳۹۲، ص. ۱۰٤).

۴ـ۴. مکان

مکان از مفاهیم فلسفی است که بررسی آن با دشواری‌های متعددی روبرو است. حرکت اجسام طبیعیِ بسیط یعنی عناصر اربعه و میلِ آنها به سوی مکان طبیعیِ خود، از دلایل مهم وجود مکان است (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، ص‌ص. ۱۳۸ ـ ۱٤۰؛ نیز نک: اذکایی، ۱۳۸٤، ص. ٤۱۳). نسبت مکان با علل چهارگانه، جایگاه مکان یعنی مکانِ مکان، حد مکان و جسمِ درون آن در نقطه و خط و ... از دشواری‌های فهم مکان و حدود آن است (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، ص‌ص. ۱۳۹ ـ ۱٤۰). اندیشمندان دنیای اسلام متأثر از آرای ارسطو دربارهٔ مکان سخن گفته‌اند؛ از نظر ابن‌سینا مکان محل استقرار و محیط بر شیء است. مجموع صورت و هیولی در متمکن جای گرفته و مکان غیر از آنها است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۵٦). اخوان‌الصفا ضمن نقل و بررسی قول‌های مختلف گاه مکان را جوهر و گاه عرض دانسته‌اند (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۱۳۰۵، القسم الثانی، ص. ۷).

اندیشه‌های ناصرخسرو دربارهٔ مکان، تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطو و حکمای اسلامی است. از نظر او مکان حد یا چیزی است در برگیرندهٔ اشیا و اجسام. هیچ جسمی از جای خود منتقل نمی‌شود مگر آنکه شیء دیگری در جای آن قرار بگیرد (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۳٤۲). مکان، به دو نوعِ جزئی و کلی تقسیم می‌شود: مکان

جزئی بزرگی و حجم هر جسم است که اجزایش در آن قرار گرفته‌اند (همان، ص. ۹۸). مکان کلی، جسم نیست. نهایت جسم و سطح آن است که میانجی آن با اجسام دیگر محسوب می‌شود (همان، صص. ۹۸ ـ ۹۹).

یکی از مباحث مهم در اندیشۀ ناصرخسرو این است که آیا کلِ عالم در مکان قرار گرفته یا بیرون از آن چیزی نیست. از فلک‌الافلاک تا پایین‌ترین نقطۀ عالم، از جنس ماده است که صورت‌های مختلف پذیرفته است. پس عالم جسمی کلی است امّا خود در مکان نیست و مکانِ آن، حجم و جسم کلی آن است و سطح بیرونی عالم نه مکان است و نه جسم. چون بیرون از جسم کلی عالم، چیزی با مسافت نیست پس آنجا مکانی وجود ندارد (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۳٤۵، ۳٥٤؛ نیز نک: ناصرخسرو، ۱۳۸٤ ب، صص. ٤٥، ۱۲٤). از نظر ناصرخسرو عالم و به‌تبع آن مکان، حادثند. او نظر آن دسته از متفکرانی که عالم را قدیم می‌دانند و معتقدند مکان کلی محدود به متمکن و شامل پُر یا خالی و یا هر دو است، رد می‌کند:

چو نه گنبد همی گویی به برهان و قیاس، آخر — چه گوئی چیست، از بیرون این نه گنبد خضرا؟
اگر بیرون خلأ گوئی خطا باشد که نتواند — بدو در صورت جسمی بدین‌سان گشته اندروا
و گر گوئی ملأ باشد روا نبود که جسمی را — نهایت نبود و غایت بسان جوهر اعلا
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۳)

نیست چیزی دیدنی زینجا برون و زین قبل — می گمان آید کزین گنبد برون اجزاستی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۲۲۶)

اگر گرد این چرخ گردان تو گوئی — تهی جایگاهیست بی حدّ سامان
چه گوئی در آن جای گردنده گردون — روانست یا ایستادهست ازین‌سان
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ۸۴)

ناصرخسرو در پاسخ سؤال منجمی به نام ابومنصور محمّد بن دوست که در شهر قاین از او پرسیده بود که بیرون از افلاک چیست؟ می‌گوید: «گفتم چاره نیست که عالم محدود هست و حدّ او فلک‌الافلاک ـ و حدّ آن را گویند که از جزء او جدا باشد و چون این حال دانسته شد واجب کند که بیرون افلاک نه چون اندرون باشد» (ناصرخسرو، ۱۳۷۳، ص. ۱۷۱). نسبت‌هایی چون زیر و بالا، خاصِ عالم تحت قمر است و آن سویِ افلاک از چنین نسبت‌هایی بری است:

گر تـو از هــوش و خـرد یــافته‌ای پا و پری — پس خبر گوی مرا زانچه برون زین اُکر است
گرد این گنــبد گردنــده چــه چیزست محیط — نرم چون باد و یا سخت چو خاک و حجرست
اگر آن سخــت بــود ســوده شـود چـرخ بُرو — پس دلیـــلست کــه آن چیــز ازو نرم‌ترست
پس چو نرمست جسد باشد و آنچ او جسدست — بی‌نهایت نبود کـاین سخنــی مشـــتهرست
پس چه گوئی که از آن نرم جسد برتر چیست؟ — نیــک بنــگر که نه این کار کسی بدنگر است
چـرخ را زیـر و زبـر نیـست سـوی اهـلِ خـرد — آنچ ازو زیـــر تـــو آمـد دگری را زبرست...
وانـچـه او را زبـر و زیـر بـود جـسم بـود — نتــوان گفــت کــه خــالق را زیر و زبرست
گشتن حـال و سخن گــفتن بــآواز و حــروف — زبــر و زیــر همــه جمــله بـه زیر قمرست
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۳۱۶-۳۱۷)

ناصرخسرو در پاسخ معتقدانِ قدمتِ مکان چون ایرانشهری و زکریای رازی، دو دلیل ذکر می‌کند؛ نخست اینکه مکان گردنده است و نبودِ ثبات، دلیلِ حدوث آن است. دیگر اینکه متمکن جسم و منفعل و صورت‌پذیر است و به همین دلیل محدث است؛ بنابراین مکان که وجود آن وابسته به وجود متمکن است نیز محدث خواهد بود (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۹۰–۹۹). مکان حقیقی، نقطهٔ مرکزی عالم است یعنی جزئی فرضی در مرکز زمین که عالم به آن تکیه دارد (همان، صص. ۳۵۱–۳۵۳). عالم در خلأ نیست و هوا نیز آن را در برنگرفته است. بیرون از فلک نه زمان است و نه مکان و نه جرمی تهی و نه هیچ‌چیز از چیزهای طبیعی، بلکه بیرون از عالم، نفس است که امری مجرد است و البته «نباید که خوانندهٔ کتاب ما به‌حکم این قول تصوّر کند که ما همی‌گوییم که عالم جسمی اندر شکم و جوف نفس کلی است» (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۳٤۸–۳٤۹؛ نیز نک: همو، ۱۳۸٤ ب، ص. ۱۲۵). عالم از سطح بیرونی فلک‌الاعظم تا میانهٔ خاک، خود مکان خویش است و در آن مکان خالی وجود ندارد (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۹۷). مکان طبیعی خاک در پایین‌ترین سطح اجسام است. آب بر روی خاک قرار دارد و مکان طبیعی هوا، بالاتر از آب و پایین‌تر از آتش است و بالاتر از آتش افلاک قرار دارند.

ترتیب عناصر نشناسی نشناسی — اندازهٔ هر چیز مکین را و مکان را
مر آتش سوزان را مر باد سبک را — مر آب روان را و مر این خاک گران را
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۵۴۴)

۴ـ۵. حرکت و سکون

حرکت و سکون از مفاهیم مهم حکمی به شمار می‌آید. به باور ارسطو طبیعت مبدأ حرکت و سکون است (راسل، ۱۳۵۱، ج۱، ص. ۳۸۹). حرکت متعلق به عالم جسمانی و نوعی فعلیت است و قرار دادن آن ذیلِ مقولهٔ خاصی دشوار است (ارسطو، ۱۳۸۹ الف، صص. ۱۰۲-۱۰۳). حرکت صورت‌های مختلف دارد؛ گاه عرضی است، گاه مطلق و گاه ذاتی (ارسطو، ۱۳۸۹ ب، ص. ۴۵۰). از نظر ارسطو مفهوم حرکت با ماده و صورت پیوند دارد (بریه، ۱۳۷٤، ج۱، ص. ۲۷۱). حکمای اسلامی در باب حرکت و سکون، همانند مفاهیم پیشین، از آرای ارسطو تأثیر پذیرفته‌اند؛ از نظر کندی حرکت عبارت است از تبدلِ حالِ ذات (الکندی، ۱۹۷۸، ص. ۱۱٥). «الحرکة: الخروج من القوة إلی الفعل علی سبیل التدریج... و قیل کونان فی آنین فی مکانین کما أن السکون: کونان فی آنین فی مکان واحد» (الجرجانی، ۲۰۰۳ م، ص. ٦۹). برخی حرکت در کیفیت را به هشت نوع تقسیم می‌شود: «إنّ الحرکات تنقسم من جهة الکیفیة الی ثمانیة أنواع کل نوعین منهما متقابلین من جنس المضاف فمنها الکبیر و الصغیر و السریع و البطیء و الدقیق و الغلیظ و الثقیل و الخفیف» (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۱۹۲۸ م، الجزء‌الثالث، ص. ۱٤٥). از نظر اسماعیلیه حرکت، فعلِ محرک و محرک واقعی نفس است (حمیدالدین الکرمانی، ۱۹٦۰ م، ص. ۱۳٦).

ناصرخسرو دگرگونی در ذات جسم و یافتن صورت جدید را حرکت می‌نامد. در این تعریف حرکت به معنی مطلقِ تغییر و گونه‌ای از تبدیل به کار رفته است؛ خواه این دگرگونی در ذات باشد یا در احوال، اندک‌اندک روی دهد یا آنی. کون و فساد، زیادت و نقصان و تغیّر و استحالت، شش نوع حرکت جسمانی است که در سه مقولهٔ کمّی (زیادت و نقصان)، کیفی یا عرضی (استحاله و تغیّر) و جوهری (کون و فساد) رخ می‌دهد. کون پدید آمدن چیزی است از طبایع به‌صورت وجودی یا بیرون شدن و حرکت چیزی از عدم به وجود و فساد بازگشتن چیزی است از صورت وجودی به سوی طبایع. زیادت، پذیرفتن چیز است در ذات و افزونی او در چندی و دور شدن از مرکز خویش و نقصان کم شدن مقدار چیزی است در ذات و بازگشتن آن به سوی مرکز خویش. تغیّر و استحاله، حرکت در کیفیّت جسم است؛ یعنی دگرگون شدن صورت چیز و یا تغییر در حال آن (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، ص. ۳۸؛ ناصرخسرو، ۱۳٦۳، ص. ۹۲). نزدِ ارسطو حرکت یعنی تبدیل قوه به فعل که تنها در سه مقولهٔ کم و کیف و وضع یا

مکان رخ می‌دهد. طبیعت اصل و علّت حرکت و سکون اجسام است یعنی مبدأ حرکت و سکون در خود اجسام طبیعی است. افلاطون در نظری کمابیش متفاوت با ارسطو حرکت را در چهار مقولهٔ جوهر، کم، کیف و وضع دسته‌بندی می‌کند (اذکایی، ١٣٨٤، ص. ٣٤٧؛ نیز نک: ارسطو، ١٣٨٩ الف، صص. ٥٧ و ٩٦).

ناصرخسرو در یک تقسیم‌بندی دیگر، از جهت محرّک، حرکت را در سه قسم طبیعی، قسری و ارادی دسته‌بندی می‌کند. در این تقسیم‌بندی، حرکت به معنای انتقال از مکانی به مکان دیگر است. در این نوع حرکت، طی مسافت شرط لازم است. حرکت طبایع و افلاک طبیعی است. خاک و آب، طبع گران دارند و به سوی مرکز عالم حرکت می‌کنند. هوا و آتش، با طبع سبک، در حاشیهٔ عالم متحرکند. جوهر فلک نه گران است و نه سبک. به همین دلیل به گرد مرکز خویش دایره‌وار می‌چرخد. حرکت قسری، جنبانندهٔ طبایع بر خلاف طبع آنهاست مانند حرکت سنگی که به هوا انداخته شود. حرکت ارادی از آنِ جانوران است که به ارادهٔ نفس، به حرکات مختلف متحرّکند. در جسم حیوان، حرکت طبیعی و قسری نیز موجود است. چهار طبع که جسم او را پدید آورده به جایگاه طبیعی خویش گرایش دارند و نفس حیوان که صاحب حرکت ارادی است جسم را به جانب‌های مختلف، به قهر و قسر حرکت می‌دهد (ناصرخسرو، ١٣٨٤ الف، صص. ٣٨–٤٠).

از نگاه ناصرخسرو حرکت طبیعی مبدأ، منتها و غایت معینی دارد. همهٔ اجسام طبیعی به‌جانب مرکز عالم متحرکند. امّا بر طبق صورتی که یافته‌اند در حدی و مکانی قرار می‌گیرند. آنچه که بر یک جانب حرکت کند، مقهور خواست و ارادهٔ قاهری است؛ بنابراین طبایع در حرکت خود مقهورند. مثلاً سنگی که بر زمین می‌افتد فقط بر یک جانب حرکت می‌کند نه بدان سبب که سنگ جزء است و زمین کل او و جزئیات به سمت کل خویش حرکت می‌کنند بلکه به دلیل وجود نقطهٔ مرکزی عالم که اجسام طبیعی به سوی آن در حرکت‌اند. از این چشم‌انداز، کل جزء را می‌جوید. اجزای خاک به سوی مرکز عالم گرایش دارند. جزء زیرین، جزء زبرین را از رسیدن به مرکز عالم بازمی‌دارد و جزءهای زمین بر روی یکدیگر چون ستونی قرار گرفته‌اند و همه بر همان جزء مرکزی تکیه داده‌اند. قرار گرفتن آب‌وهوا و سپس آتش نیز همین‌گونه و به همین ترتیب است (همان، ص. ٤٥). گرایش کل عالم به نقطهٔ مرکزی، سبب می‌شود که زمین چون گوی معلّقی در مرکز قرار بگیرد و افلاک بر اطراف آن بگردد:

چه می‌دارد بدین گونه معلّق گوی خاکی را / میان آتش و آب و هوای تندر و نکبا؟
گر اجزای جهان جمله نهی مایل بر آن جزوی / که موقوفست چون نقطه میان شکل نه سیما...
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۳)

صورت افلاک طبیعت پنجم و حرکت آن دایره‌وار است مابین حالتی فرود آینده و برشونده. گذشته از جزء لایتجزای فرضیِ مرکزی، عالم با اجزای آن پیوسته در طلبِ سکون، حرکت می‌کند (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ٤٥–٥٤). تصور عنصر پنجم که افلاک از آن آفریده شده، برگرفته از آرای ارسطو است (راسل، ۱۳۵۱، ج ۱، صص. ۳۹۱–۳۹۲). اجسام بسیط حرکت مشخصی دارند و اجسام مرکب چون از اجزای متفاوتی ساخته شده‌اند، می‌توانند حرکات مختلفی داشته باشند. چنین حرکتی می‌تواند امتزاج صورت‌ها را در این اجسام از بین ببرد. ازاین‌رو وجود نیروی حافظ این صور، ضروری است. این نیرو در اجسام طبیعی، طبیعت است که نایب نفس کلی است و در موجودات زنده نفس است که منشأ قوای مختلف برای جمع، امتزاج و حفظ ترکیبات ماده است. نفس صاحب مطلق حرکت و سرچشمهٔ حیات است. حرکت او ذاتی است و پس از ایجاد یکبارهٔ عالم و عناصر و ارکان آن، حرکت دایره‌وار را برقرار کرده که از فلک‌الافلاک آغاز می‌شود و هر فلک، فلکِ مادون خود را به حرکت درمی‌آورد و تا عناصر و طبایع نیز ادامه می‌یابد. اخص حرکات، حرکت مکانی است که ویژهٔ طبایع است. حرکت سبب می‌شود طبایع و عناصر مخالف و متضاد ترکیب شوند و اجسام عالم را پدید آورند. حرکت موجب پیدایش عالم و نیز علّت مبقیهٔ آن است. طبایع در اثر حرکت، باهم ترکیب می‌شوند و هر مرتبه‌ای از موالید در نیل به کمال خود متحرکند. حرکت نبات، کشیدن غذا، نمو و زایش است. حیوان علاوه بر حرکات نباتی از حرکت انتقالی و حسی برخوردار است و حرکت نفس ناطقه نیز، تمیز و تفکر است. حرکت موالید، عبارت است از خروج تدریجی از قوّت به فعل. حرکت کلی عالم با تمام عناصر و اجزاء و ارکانش به سوی مقصد خاص صانع حکیم، یعنی نفس کلی است و با رسیدن به این مقصد، حرکت عالم به سکون تبدیل می‌گردد و ترکیب طبایع ازهم‌گسسته می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۸٤ الف، صص. ۳۸–٥٤؛ ناصرخسرو، ۱۳٦۳، ص. ۱۲۲–۱۲٤).

از جنبش بی‌قرار یک حال / افتاده برین بلند پشکم
وین تاختن شب از پس روز / چون از پس نقره‌خنگ ادهم
آواز همی دهد خرد را / کین کار هنوز نیست محکم

رازیســـت کـه می‌بگفـت خواهـد   بـا تـیـره بســـاط ســـبـز طـارم

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص ۱۴۹)

۶. نتیجه‌گیری

طبیعت کلی، قوا و اعراض آن شاملِ هیولی، صورت، زمان، مکان، حرکت و سکون، یکی از مراتب آفرینش، واسطهٔ جهان روحانی و جسمانی و تشکیل‌دهندهٔ بخش مهمی از اندیشه‌های جهان‌شناسانهٔ ناصرخسرو است. از نگاه او طبیعت کلی، قوتی از قوت‌های نفس کلی و جوهری لطیف است که محرک عالم مادی و مشرف بر آن است. حافظ انواع و صورت‌ها است. جسم نیست امّا از منظر جوهریّت با جسم یکی است. همانند نوری که از بلور صافی می‌گذرد بی‌آنکه با آن درآمیزد و به هر یک از اجسام عالم فعلی خاص می‌بخشد که تجاوز از آن فعل برای اجسام مقدور نیست. نیروی تعبیه شده در تخم و بیخ نباتات و نطفهٔ حیوانات از طبیعت کلی است که به یاری نفس کلی حاصل شده است. طبیعت فاعلِ اجزای عالم است و کارکرد اجسام، تصویر اشخاص، تبدیل اجزای نبات به حیوان و دیگر استحاله‌ها در عالم مادی از آن ناشی می‌شود. با اینکه جوهری لطیف و ناجای‌گیر است سراسر عالم مادی از آن سرشار است. هیولی از قوای مهم طبیعت در عالم مادی، جوهری ابداعی است که عالم حاصلِ ترکیب آن با صورت است. هیولای مطلق جوهری متجزی، معقول، منفعل و صورت‌پذیر است که کون و فسادِ عالم وابسته به آن است. زمان دیگر قوت مهم طبیعت کلی است که حاصل حرکت به‌ویژه حرکت افلاک است. زمان با دهر که بقای مطلق و درنگ ارواح مجرد نفسانی است، متفاوت است. زمان وابسته به جهان جسمانی و در افق نفس کلی است. در مقابل، دهر فراتر از عالم ماده و در افق عقل کلی است. مکان حدی است در برگیرندهٔ اشیاء و اجسام. عالم جسمی کلی است امّا خود در مکان قرار ندارد؛ زیرا بیرون از جهان، جسم و در نتیجه مکانی وجود ندارد. تنها مکان حقیقی نقطهٔ مرکزی عالم، یعنی جزئی فرضی و لایتجزا است که سراسر هستی از افلاک تا آتش و باد و آب و خاک در طلب آن حرکت می‌کنند. حرکت که در مقابل سکون قوت دیگری از قوای طبیعت به شمار می‌آید و در ظرف زمان حادث می‌گردد، عبارت است از دگرگونی در ذات جسم و یافتن صورت جدید. مهم‌ترین انواع حرکت کون و فساد، استحاله و تغییر و زیادت و نقصان است که در مقولهٔ جوهر، کیفیّت و کمیّت رخ می‌دهد.

ریشه و سرچشمهٔ اندیشه‌های ناصرخسرو در باب طبیعت کلی و قوای آن و نقش آن در ایجاد و گردش عالم جسمانی، به تفکرات حکمای یونان، به‌خصوص ارسطو و آرا و اندیشه‌های حکمای مشاء و متفکران اسماعیلی، می‌رسد.

ناصرخسرو در آثار منثور به‌تفصیل از طبیعت کلی و قوای آن سخن گفته است. از میان قوای طبیعت کلی، تنها زمان به سبب سرشت عاطفی و شاعرانه و ظرفیت ایجاد تصاویر شعری و تعابیر زبانی، در دیوان شاعر حضور پررنگی دارد امّا دیگر قوا به سبب ماهیت فلسفی، حضور بسیار کمرنگی در شعر او دارند و ناصرخسرو در دیوان، گاه تنها به آنها اشاره کرده است.

کتابنامه

ابن‌سینا، ح. (۱۳۸۳ الف). الهیات دانشنامهٔ علائی، (تصحیح م، معین)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.

ابن‌سینا، ح. (۱۳۸۳ ب). طبیعیات دانشنامهٔ علائی. (تصحیح س، م، مشکوه)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.

ابن‌سینا، ح. (۱۹۵۷ م). الاشارات و تنبیهات مع شرح نصیرالدّین طوسی. القسم الثانی. (تحقیق س، دنیا)، دارالمعارف.

ابن‌سینا، ح. (بی‌تا). کتاب النّجات. (نقحهُ و قدّم لهُ م، فخری)، دارالافاق الجدیدة.

ابوحاتم رازی. (۱۳۵۴). اعلامُ النّبوه. (تصحیح ص، الصّاوی و غ، اعوانی)، انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران.

ابویعقوب السّجستانی، ا. (۲۰۱۱ م). المقالید الملکوتیهٔ. (حققّه و قدّم له ا، قربان و ح، پوناوالا)، دارالغرب الإسلامی.

اذکایی، پ. (۱۳۸۴). حکیم رازی، طرح نو.

ارسطو. (۱۳۷۷). در کَون و فساد. (ا، سعادت، مترجم)، مرکز نشر دانشگاهی.

ارسطو. (۱۳۸۹ الف). سماع طبیعی (فیزیک). (م، ح، لطفی، مترجم)، طرح نو.

ارسطو. (۱۳۸۹ ب). مابعدالطبیعه (متافیزیک). (م، ح، لطفی، مترجم)، طرح نو.

الجرجانی، ع. (۲۰۰۳ م). کتاب التعریفات، دار أحیاء التراث العربی.

الکندی، أ. (۱۹۷۸ م). *رسائل الفلسفیة*. (تحقیق و تعلیق م، ع، أبورَیده). مطبعه الحسان.

ایونس، و. (۱۳۸۱). اساطیر هند. (ب، فرخی، مترجم)، اساطیر.

بریه، ا. (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه. (ع، م، داوودی، مترجم)، مرکز نشر دانشگاهی.

حمیدالدین الکرمانی، ا. (۱۹۶۰ م). کتاب الرّیاض. (تحقیق و تقدیم ع، تامر)، دارالثقافة.

حمیدالدین الکرمانی، ا. (۱۹۶۷ م). *راحةالعقل*. (تقدیم و تحقیق م، غالب)، دارالاندلس.

راسل، ب. (۱۳۵۱). تاریخ فلسفهٔ غرب. (ن، دریابندری، مترجم)، کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین.

رجبی، م. (۱۳۸۴). «زندگی و اندیشه‌های ناصرخسرو». در مجموعه مقالات اسماعیلیه. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

رسائل اخوان‌الصفا. (۱۳۰۵). القسم‌الثانی. (به سرمایهٔ نورالدین بن جیواخان)، نخبه‌الاخبار.

رسائل اخوان‌الصفا. (۱۹۲۸ م). الجزء الثالث. (عنی بتصحیحه خ، الزرکلی)، المطبعة العربیة.

زنر، آ. س. (۱۳۹۲). زروان یا معمای زرتشتی گری. (ت، قادری، مترجم)، امیرکبیر

ژیران. ف.، دلاپورت. ل.، و لاکوئه. گ. (۱۳۸۴). اساطیر آشور و بابل. (ا، اسماعیل‌پور، مترجم)، کاروان.

ساندرز، ن. ک. (۱۳۸۲). بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین. (ا، اسماعیل‌پور، مترجم)، کاروان.

سجادی، س. ج. (۱۳۶۱). فرهنگ علوم عقلی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

عرب‌زاده، ن. (۱۳۹۸). جهان اندیشهٔ ناصرخسرو. (نویسه‌گردانی خ، ناظری)، هران: آروَن.

غالب، م. (۱۹۸۲ م). *مفاتیح المعرفة*، مؤسّسه عزّالدّین.

فارابی، م. (۱۳۸۱). احصاءالعلوم. (ح، خدیوجم، مترجم)، علمی و فرهنگی.

فتحی فتح، ذ. (۱۳۹۲). «زمانه و خویشکاری آن در شعر ناصرخسرو قبادیانی». کاوش‌نامه، سال ۱۴، شمارهٔ ۲۶: ۲۵۷ ـ ۲۷۸.

فرنبغ‌دادگی. (۱۳۹۰). بندهش. (گزارنده: م، بهار)، توس.

فلوطین. (۱۳۸۹). دورهٔ آثار. (م، ح، لطفی)، خوارزمی.

کاپلستون، ف. چ. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. ج ۱. (س.ج، مجتبوی، مترجم)، انتشارات سروش و علمی فرهنگی.

کریستی، آ. (۱۳۸۴). اساطیر چین. (ب، فرّخی، مترجم)، اساطیر.

کسائی، م.، ذبیحی، رحمان.، و جهانی، م.ت. (۱۴۰۱). «بررسی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شناسانه در آثار ناصرخسرو». متن‌شناسی ادب فارسی. شمارهٔ ۲ (پیاپی ۵۶): ۵۵ ـ ۷۰.

گُردر، ی. (۱۳۸۳). دنیای سوفی. (ح، کامشاد، مترجم)، نیلوفر.

گمپرتس، ت. (۱۳۷۵). متفکران یونانی. (م. ح، لطفی، مترجم)، خوارزمی.

مجمل‌الحکمه. (۱۳۸۷). (به کوشش م، ت، دانش‌پژوه و ا، افشار)، پژوهشگاه علوم انسانی.

ناصرخسرو، ا. (۱۳۶۵)، دیوان. (تصحیح م، مینوی و م، محقق)، دانشگاه تهران.

ناصرخسرو، ا. (۱۳۸۴ الف). زادالمسافر. (تصحیح س، ا، عمادی حائری)، میراث مکتوب.

ناصرخسرو، ا. (۱۳۸۴ ب). خوان‌الاخوان. (تصحیح و تحشیهٔ ع، قویم)، اساطیر.

ناصرخسرو، ا. (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین. (تصحیح ه، کربن و م، معین)، طهوری.

ناصرخسرو، ا. (۱۳۸۰). گشایش و رهایش. (تصحیح و مقدمهٔ س، نفیسی)، اساطیر.

ناصرخسرو، ا. (۱۳۷۳). سفرنامه. (با حواشی و تعلیقات م، دبیرسیاقی)، زوّار.

هدایت‌افزا، م.، و رضایی ره، م، ج. (۱۳۹۶). «سیر تطورات اصطلاح هیولای اولی در آثار اندیشمندان مسلمان». تاریخ فلسفه. شمارهٔ ۳: ۵۵ ـ ۷۸.